الله والدين في مرآة الإلحاديين الجدد

حسن بدران[*]

ما الذي يمكن أن يكون عليه القول في مسألة الإلحاد؟ وهل هناك ما يسوّغ للبحث وسط ركام من ادعاءات لا يجمع بينها سوى طموح جامح؟ هل نبحث في مشكل فلسفي أم ديني أو مجرد ظاهرة اجتماعية أو نفسية؟ ألا يتضمن بحثنا اعترافًا مسبقًا بوجود مسألة جديرة بالتمثل والفحص كإشكالية راهنة، أم أن الإلحاد الجديد ـ على الرغم من إلحاح المعالجة ـ لا يعدو في مجمله الزبد الذي يطفو على هامش الواقع الديني قبل أن يذهب جفاءً؟ ألا يفترض إحالة البحث لعلماء الاجتماع أو النفس بأن يترصدوه بالدراسة دون أن يرقى لمستوى الإشكالية الفكرية التي تجاري الاهتمامات الكلية للبشر؟ هل يمتلك الإلحاد أصالةً في مقابل الدين تدفع للبحث فيه من منطلق الندية كما يدعي أتباعه، أم أنه لا يتجاوز في كينونته المعاصرة ذلك العبث التشكيكي الذي لا يكل عن محاولة نشر غسيله على جدار اليقينيات والإيمان الديني؟

مصطلحات مفتاحيّة: الله؛ الدين؛ الطبيعة؛ النظام؛ الملحدون الجدد؛ دوكنز؛ ميشال أونفري.

ينشط دعاة الإلحاد الجدد بنحو غير مسبوق في ظل الطفرة الإعلامية المستجدة، والتي وفرت لهم منصات التعبير الحر وقنوات التواصل القاعلة. والغرض الذي يصبو إليه هؤلاء هو: كيف نجعل من الإلحاد أمرًا ممكنًا في سياق الشروط الاجتماعية والثقافية الراهنة. وقد توسلوا لتحقيق أغراضهم أسلوب الجدل والشعر والأدب والقصة والفن، وبالغوا في القول والعرض، على حساب الاستدلال المنطقي أو التشييد الفلسفي، هذا لو استثنينا بعض الفلسفات التي تتخذ من التشكيك منهجًا، ومن القصاصات الفكرية أسلوبًا.

ويتحدد النشاط الأبرز للإلحاد الجديد، وكما انعكس في كتابات الملحدين أنفسهم، في كيفية فك الارتباط مع الله، تمهيدًا لنفي وجوده. ولا تتطلب قوة الفكرة التي يعمل عليها

(*) باحث في معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

الإلحاد أن تكون ذات مضمون منطقي بالضرورة، وإنما تكمن في ما تملكه من قدرة على التأثير والاستثمار، ومن فعالية تقوم على إغفال الأطر الثقافية للتراث الديني والتي تبلورت على أساسها البنى العقدية للفكر الديني، ومن ثم تتقصّد العزوف عن هذه البنى كليًا وتعتيمها بفعل الوهج الإعلامي الساطع القائم على الإقناعيات الشعرية والجدلية.

في هذا السياق، كانت لي جولة سريعة على كتابات دوكنز، ذلك الاسم الذي يترافق مع بطاقة مهنية ترتبط بالفيزياء وأخرى وظيفية تتعلق بالإلحاد. الجانب الثاني كان هو محط اهتمامي. مع مرور الوقت اكتشفت أنني كنت أبحث عن شيء آخر، آملًا في العثور على محتوًى سجالي في عالم لم يعد يعبأ إلا بالظواهر.. كان ملفتًا ذلك الصراخ السردي الذي يمتهن إعادة صياغة الإيمان الديني في الاتجاه المعاكس ولكن دون أن يقول شيئًا، فقط الصراخ في الاتجاه الآخر كان كفيلًا بإعادة تشكيل الظاهرة وانتشارها. ولا تملك إزاء هذا المنطق إلا أن تجابه الصراخ بمثله، ولكن في اتجاه توكيد الإيمان الديني، لا أحد يأبه بالمحتوى، فقد تحولت فلسفة العلم مع أمثال دوكنز إلى مجرد استثمار آني، استثمار كفيل بأن يجعل منسوب الاهتمام لديك يتضاءل إلى درجة الصفر طالما أنك لا تجانب الإنصاف في القراءة.

سرعان ما عزفت عن فكرة متابعة دوكنز، باحثًا عن شيء يبدو أكثر جديةً ويستحق بذل الجهد والوقت. كان الاقتراح هذه المرة يتعلق بشخصية أونفري، ولكن مع إغراء الفلسفة. «ميشال أونفري هو فيلسوف فرنسي معاصر من مواليد ١ يناير ١٩٥٩ في أورن، فرنسا». تضيف ويكيبيديا: «الكتب: نفي اللاهوت».

ما إن تجاوزت بضع صفحات من تصفح الكتاب حتى راودتني مقولة: «ليس من العدل أن تهاجم هدفًا سهلًا»[(١)]. تلك العبارة التي كان دوكنز قد وظّفها في الاتجاه المعاكس دونما أي مسوغ، وحده الصراخ في الأودية الفارغة يمكن أن يعيد تشكيل الظاهرة.

حين تضيق الخيارات لا يبقى أمامك سوى أن تتحدث عن الظاهرة نفسها، ظاهرة الدعاة الذين يمتهنون صناعة الخبر واستثماره في دائرة الإعلام الفاعل والناشط، لا يسعك إلا أن تسكن إلى هدوء الحكمة وأنت تواجه ضوضاء الإعلام في الخارج.

***

(١) ريتشارد دوكنز، **وهم الإله**، ترجمة بسام البغدادي (نشر إلكتروني: شبكة الملحدين العرب، الطبعة العربية الثانية)، الصفحة ٢٣.

تتحدد الرسالة الأولى للإلحاد حسب دوكنز في أن «خيار الإلحاد ممكن [...] وإنه يمكن أن تكون ملحدًا وسعيدًا». إذًا، لا ينبغي الخجل من القول بإمكانية الإلحاد؛ كونه يستهدف كل شخص «يتمنى لو يستطيع ترك دين آبائه، ولكنه لا يدرك أن ذلك هو أحد الخيارات الممكنة بالفعل»[1]. ثمة إقرار خفي بالقصور الذي يعتور الإلحاد ويكشف عن الأساس الذي يحول دون بناء الثقة بمحتواه. إنه أمر يتم التعامل معه على أنه قول طارئ، لا يحظى بالاعتراف، ولا يُلتفت إليه على مستوى الواقع الفعلي. هذه هي بعينها فحوى شكاية الملحدين ومناط بؤسهم.

وللإمكان أو عدمه سياق تاريخي يمكن أن نتبيّنه بحسب أونفري على النحو التالي: «يفسَّر فقر المعجم الملازم لمذهب فكرة نفي الإله بدوام واستمرار السيطرة التاريخية لأتباع فكرة إثبات الإله: لقد تمكنوا من كامل السلطات السياسية منذ أكثر من ١٥ قرنًا، ولم يكن أبدًا التسامح فضيلة فضائلهم، وهم يفعلون كل شيء حتى يكون الأمر ممكنًا، وبالتالي حتى لا تكون الكلمة ممكنةً. فقد ظهرت كلمة (athéisme) ـ النزعة المنكرة للإله ـ سنة ١٥٣٢، أما الكلمة (athée) ـ منكر الإله ـ فقد وجدت في القرن الثاني من التاريخ المشترك عند المسيحيين الذين نددوا بمنكري الألوهية (atheos) ووصموهم بالعار»[2].

فلا بد من الالتفاف على حالة الإحراج التي يتسبب بها سؤال الإمكان، والتخفف من غلوائه، وذلك عبر الكشف عن الإجحاف التاريخي الذي طمس كل إمكانية للنهوض بالممارسة الإلحادية، ومن ثم الارتفاع بالإلحاد من ناحية التأصيل والتأسيس إلى مستوى يضاهي بينه وبين الدين؛ «سيدوم الإله بدوام العقول التي تخلقه وبدوام منكريه كذلك [...] إن الشك يعيش دائمًا مع الإيمان ويعاصره. ويبدو تاريخ أصول النزعة الإلحادية بنفس قدر بساطة تاريخ أصول الإيمان. إن الشيطان والإله يشتغلان كوجهين لنفس العملة. أي كنزعة الإقرار بالألوهية (théisme) ونزعة نفي الالوهية ـ الإلحاد ـ (athéisme). ومع ذلك فالمصطلح ليس قديمًا في التاريخ، ومعناه الدقيق يعتبر متأخرًا في الغرب»[3].

ويستدعي هذا التماهي ضرورة الهبوط بالدين إلى مستوى الظواهر البشرية التي لا تتعدى أفق السماء الدنيا، حتى وإن افتقر ذلك إلى الأساس المنطقي المسوغ لإحلال الدين في الوضع

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤.

(٢) ميشيل أونفري، **نفي اللاهوت ـ فيزياء الميتافيزيقا**، ترجمة مبارك العروسي (بغداد: منشورات الجمل، الطبعة ١، ٢٠١٢)، الصفحة ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٠ و٣١.

البشري، أو استدعى ذلك غائلة المصادرة على المطلوب. وأقصى ما هو متاح للإلحاد الجديد في منافحته مع الدين هو أن يجابه الواقع بالادعاء؛ كأن يحيل عوامل اشتهار الدين وضمور الإلحاد إلى أسباب وضعية تتمثل في اللغة والتاريخ والجغرافيا، وهي عوامل ساهمت في بلورة الأمور لصالح اتجاه دون آخر، ذلك «أن آلهة بعل وياهوا وزيوس والله وراع وووطان بل وحتى إله مانتوا كلها تدين بأسماء شهرتها للجغرافيا وللتاريخ: إنها بنظر الميتافيزيقا التي تجعلها ممكنةً تسمي نفس الحقيقة الخيالية الخادعة بمسميات مختلفة»[1].

إلا أن مجابهة الواقع الديني والتي تقوم في جوهرها على مجرد الادعاء، تتطلب نوعًا من المبالغة في القول، والإفراط في الادعاء، والغلو في الإيحاء؛ بكل ما يدفع بالدين خارج دائرة الإمكان، ويتم ذلك عبر إشباع اللغة بالمضامين التي تحيل كل مظاهر البؤس البشري إلى الدين نفسه. وفي المقابل، سوف يتمثل الإلحاد ـ من خلال الطرح العلمي والحداثي والداعي إلى تحرير العقل من القيود التي تكبله ـ بصورة الند الحقيقي للدين في السياق الحضاري. ومع ذلك، لن تتجاوز هذه المنافحة إطار الندية السالبة؛ فالإلحاد يفتقد إلى الخصوصية على مستوى الذات والهوية، كونه يقوم على تمثل الديني واستمثاله في اللاديني؛ ذلك أن ظاهرة الإلحاد ـ وكما تبدو في الإلحاديات الجديدة ـ تعاني من فقر على المستوى الوجودي والكياني؛ فيظهر الإلحاد كما لو أنه فرع مقطوع الأصل، يبحث عن جذره سعيًا وراء توكيد حضوره، ليس على مستوى الراهن فحسب وإنما على مستوى التأصيل نفسه. من هنا، يبرر الإلحاديون الجدد حالة الترهل الوجودي الذي يعاني منه الإلحاد، على أساس الممارسة التاريخية النابذة والتي أحالت إلى الظلمة كل ما ينتمي الى مكافحة الدين. ذلك أن «الفلسفة البديلة ـ ذلك التيار الذي يعتبر خلال القرن الثامن عشر ظهر العملة المظلم لفكر الأنوار ـ تحارب بعنف يستعصي على النعت حرية الفكر والتفكير المنفصل عن العقائد المسيحية. وبسبب نفوذ الفلسفة البديلة المهيمن على التاريخ الرسمي للفكر، فإن أجزاءً كاملةً من فكر قوي حي شديد، لكنه مضاد للمسيحية أو غير محترم لها بل مجرد مستقل عن الدين السائد، تبقى مجهولةً حتى من قبل محترفي الفلسفة في غالب الأحيان، باستثناء حفنة من المتخصصين»[2].

يتكشف هذا النص عن اعتراف ضمني بعدم اقتصار أزمة الإلحاد على مستوى الإمكانات الراهنة فحسب، بل تمتد إلى مستوى ضمور الهوية والأصالة على مستوى التاريخ والحضارة.

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٤ و٣٥.

وفي حين تقوم ظاهرة الإلحاد على ادعاء أنها نتاج ضمور الميتافيزيقا، فإنها، مع ذلك، يعاد تشكيلها دومًا على قاعدة الميتافيزيقا نفسها، علها تحظى بسلالة متكاملة أو حتى مستقطعة. ومع ذلك، لا نشك في أن للإلحاد المعاصر أصولًا فكريةً وفلسفيةً قد مهدت للقول به، ويأتي على رأس هذه الأصول النزعات الحداثية من إنسانية وعقلانية وقانونية تطورية وغير ذلك. الا ان ارتباط الإلحاد بهذه الأصول لا يتجاوز إطار الاستثمار المرحلي والمواكبة الآنية. ولهذا لا يخفي الإلحاديون امتعاضهم الشديد من المنظرين الحداثيين وكبار فلاسفة العلم، كونهم لم يتابعوا الشوط إلى النهاية فيما يخص الموقف من الإلحاد.

ثم إن الإلحاد ـ وكما هو مطروح على لسان أتباعه ـ يقدم نفسه في إطار الدعوة والإيحاء والتأثير، وليس كمنهج وطريقة، بل كظاهرة تسعى إلى التموضع وتعزيز الحضور وبقدر ما يسعها ذلك بغية انتزاع الاعتراف. ولا غرابة في ذلك طالما أن الإلحاد نفسه ليس من طبيعة منهجية بحيث يمكن أن يخضع للمساءلة العلمية في المسار النقدي. فالإلحاد مهجوس بنفي الآخر حتى ولو بدا في صورة السعي لإثبات الذات، وهو لا ينهض على أسس ذاتية، وإنما يشرط قيامته ونجاحه بمقدار ما ينجح في استمثال الحضارة الراهنة في شكلها الحداثي والعلمي، ولكن ليس عبر الإنجاز الحضاري، وإنما عبر استنساخ الهويات واستثمارها بغية الهدم والتمرد والتشنيع إزاء كل ما هو ديني.

وهو إذ يحاول أن يضع نفسه في مواجهة الدين، لا يخبرنا بشيء عن هذا الذي سيكون بديلًا عن الدين، هل هو فلسفة أم دين جديد أم نظرية علمية أم أنه منهج مستقل، أم فن أم مجرد ظاهرة عابرة... لا يخبرنا الإلحاد عن نفسه بشيء لأنه لا يملك بطاقة تعريف تعبر عن الذات. ولهذا، لا ينبغي للقارئ أن يتوقع أننا بصدد الحديث عن توصيات في نقد المنهج العلمي الذي يؤسس للمنحى الإلحادي. فالإلحاد ـ بمقتضى طبيعته الوظيفية ـ لا يستطيع أن يقدم نفسه على أنه بناء منهجي متكامل مهما بالغ في الادعاء، والنتاج الإلحادي نفسه يفصح عن الاتباع، وقد امتهن الملحدون إلحادهم كأسلوب في التشكيك والهدم، وتعاطوا معه كآلية استثمار لا غير.

والملحد إذ يشرط قيامة الإلحاد بأسباب تقوم في مجملها على تبريرات جدلية، يتناسى أن الديني قد أنجز شرط وجوده الواقعي عبر التاريخ والحضارة، وعبر الدولة والاجتماع والتشريع. وأن رشق الحجارة لن يثني الشجرة الضاربة بجذورها في أعماق الأرض من أن تجود بثمارها شفقةً بتلك الحصى البائسة.

صورة الله

تقوم «فلسفة» الإلحاد كما تتجلى في كتابات الملحدين على أساس الادعاء الإسقاطي، أو ما يعرف بتسمية الأشياء بغير أسمائها. وقد تحدث **القرآن الكريم** عن الذين يلحدون في أسمائه تعالى، ويسقطونها على غيره. ويبدو أن ميزة الإنسان تكمن في قابليته على تعلم الأسماء وتعليمها، فهو وحده من بين المخلوقات المخول له تسمية الأشياء كما هي. ولأنه يمتلك القدرة على التسمية في الأفق الحضاري، بحيث يعيد تشكيل العقل والواقع وفق منظومة من الأسماء التي يؤسس لها، كان لا بد من مراجعة سريعة لمنظومة المفاهيم التي يتداولها الإلحاد فيما يخص الله والدين والتي تتحكم بمسار فكر الملحد ورؤيته للحياة على الدوام.

يتفق الدينيون على الصورة الكلية لله، ويختلفون في حدود ما تسمح به الطبيعة التنزيهية لله من نعوت وصفات. وبمقدور الملحد أن يتعقب صورة الله تعالى كما انعكست في مرآة الدينيين، وأن يتحدث في الدين كما قدم نفسه عبر المؤسسات الرسمية أو التقليد الديني السائد. إلا أنه لا يفعل ذلك عادة.

وإنما يفضل أن يستحضر صورة الله كما بدت في السرد التاريخي للحضارات القديمة، الصورة التي تعكس آلهة اليونان والهند والشرق القديم، والتي تتسع لحضارات بابلية وكنعانية وتوراتية وغير ذلك. من المناسب لهؤلاء أن يتحدثوا في السياق الإسقاطي عن آلهة الأساطير جنبًا إلى جنب مع إله الأديان التوحيدية والذي يتحول إلى إله محمد وإله عيسى وإله إبراهيم كما لو أنه تشكيل لآلهة متعددة.

من جانب آخر، تركز كتابات الملحدين على دراسة الدين كظاهرة، الله نفسه يتحول في كتاباتهم إلى ظاهرة وفرضية؛ «فرضية الإله هي عبارة عن فرضية علمية عن الكون، ويجب تحليلها ودراستها بصورة نقدية كأي فرضية أخرى»[1]. ذلك أن الفرضية العلمية القائمة على أساس الاعتقاد بأن هناك جنيات خلف جمال الحديقة إنما يمكن مقارعتها بفرضية علمية أخرى من قبيل «قوة نظرية كالانتخاب الطبيعي وقدرتها على رفع مستوى الوعي»[2]. وهكذا على أساس المقارنة الانطباعية التي ترصد العلائق بين رؤيتين يصعب الجمع بينهما في منظور موحد، تتحدد المعادلة وفق دوكنز ببساطة لا-متناهية: قانونية التطور العلمي للطبيعة مقابل العصا السحرية التي تختصر مفهومه عن الإله.

(١) **وهم الإله**، مصدر سابق، الصفحة ٦.

(٢) المصدر نفسه.

يعمل الملحد على حقن مفهوم الإله بالدلالات التي ينبغي بنظره أن يخضع لها هذا التصور في أذهان البشر، والتضمين الأساس الذي ينبغي أن يلحق صورة الإله بنظره، لا بد أن يرتكز ليس إلى أنه مجرد فكرة خيالية لا واقع لها فحسب، بل لا ينبغي أن نفرد له في مخيلتنا أو وهمنا أدنى مساحة من الاعتراف ولو على المستوى الشكلي. يقول أونفري: «لقد كان أمر إثبات موت الإله يستلزم حقائق ومؤشرات وقرائن؛ لكن الأمر لم يكن كذلك [...] فمن رأى الجثة؟ ما عدا نيتشه ولم يثبت ذلك [...] إن الإله لم يمت وهو لا يحتضر لأنه ليس بفان. إن الفكرة الخيالية لا تموت. وإن الوهم لا يتوفى»[1].

ويستتبع ذلك أن تقترن صورة الله بتضمين آخر، هو أن فكرة الألوهة من اختراع البشر، إنها وليدة الحاجة لإشباع رغبة الإنسان في تقبل الحياة من خلال إضفاء المعنى عليها. يتابع أونفري مستشهدًا: «إن الإله الذي ابتكره البشر الفانون على صورتهم الجوهرية لا يوجد إلا ليجعل الحياة اليومية ممكنةً، بالرغم من مسار كل واحد إلى العدم. فما دام البشر محكومين بالموت ستظل حتمًا بينهم مجموعة لن تستطيع تحمل هذه الفكرة، وستبتكر حيلًا للهروب من ذلك»[2].

على أنه ثمة تضمين يحظى هو الآخر بإجماع الإلحاديين على اختلافهم، وهو يكمن في عدائية هذا الإله لكل ما هو إنساني. هذه النظرة تمليها عدائية الملحد نفسه إزاء كل ما هو ديني؛ إنه لا يوفر شتائمه التي يكيلها لإله يتوهمه على صورة خاصة به، ثم لا يعتقد بوجوده! فيبدو أن الملحد كما لو أنه يعيش هواجس الآلهة العالقة تحت أنقاض الحضارات السحيقة؛ إن الصورة النمطية للإله تتحدد لديه على أساس السلوك الحربي للآلهة القديمة، ذلك السلوك الذي يشكل بنظره تفسيرًا لكل الدماء التي أريقت عبر التاريخ، وخلف ذلك المشهد المباشر والمرئي سوف تختفي جميع السلوكيات المسوغة لإنسانيات بعيدة المدى.

وهذه العدائية يجب تحميلها على نصوص الكتب المقدسة المتأخرة. «هناك نفس القدر من النصوص في الكتاب ذاته تعطي الحق للمقاتل المسلح صاحب عصابة الرأس الخضراء الخاصة بالمضحين من أجل القضية، ولإرهاب عضو من حزب الله المدرع بالمتفجرات، وللخميني وهو يحكم بالموت على سلمان رشدي، وللانتحاريين وهم يهوون بالطائرات المدنية

(١) نفي اللاهوت، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩.

على أبراج مانهاتن، ولأقران بن لادن وهم يقطعون رؤوس الرهائن من المدنيين»[١].

كيف يمكن للنص القرآني أن يبرر آلة القتل الفتاكة هذه! والحال أن أحدًا ممن ذكرهم أونفري لم يؤسس لخصوصية فعله بآية قرآنية بالمعنى الحرفي وإنما كان استناده في سلوكه إلى نصوص ثانوية أخضعت للاجتزاء السياقي والمعنوي. وقد يبدو من الظلم أن نطالب أونفري فوق ما يحتمله اختصاصه المهني بأن نكلفه الدخول في الحقل الدلالي للنص القرآني، ولذلك نترك له أن يعمل بشاعرية تامة على التضمين الإيحائي للغة، ليبرر لنا كيف يمكن أن ننحي أبعاد الظاهرة من حيثياتها الخاصة على الصعيد السياسي والاجتماعي والثقافي ونقتصر فيها على البعد الديني المتماهي بنظره مع الإرهاب، بحيث يمكن أن نقارن بين نشاط عضو من حزب الله يقارع الاحتلال وبين قاطعي رؤوس المدنيين من أقران بن لادن، ولا يعنيه هنا أي عضو آخر قد يقارع الاحتلال الألماني أو غيره بمثالية تامة، طالما أنه لا يعمل تحت مروحة الدين.

«تصور عالمًا بدون دين - يقول دوكنز - بدون انتحاريين أو تفجيرات ١١ أيلول. بلا تفجيرات لندن أو حملات صليبية. بدون تقسيم للهند أو حرب فلسطينية إسرائيلية. بدون مذابح الصرب والكروات للمسلمين. وبدون اضطهاد لليهود كونهم قتلة المسيح أو مشاكل في إيرلندا شمال...» [٢]. الشيء البارز في نص دوكنز أنه سوف يخفي في قبعته أرنبة الحروب العالمية الكبرى، وسوف لا يعنيه بشيء كل ما لا يؤدي الغرض المتوقع.

إن ما يبرر للديني الإقدام على قتل النفس والآخرين هو أنه في سبيل هدف أسمى؛ يتمثل حصريًا بالإيمان بالله الحي. وحيث إن الإله لا معنى له في القاموس الإلحادي، فإذن فكرة الإله فكرة مدمرة، تدعو للموت والقتل وكل ما هو نقيض للحياة. إن صورة الله تفرضها قضية مواجهة الموت والذعر والقلق لا غير، وخارج هذه الدائرة تزول الضرورة الداعية لمثل هذا الافتراض. يتضح مفهوم الإله الذي تم ابتداعه كنقيض للحياة من خلال متابعة أونفري لنص نيتشه: «إن مفهوم الإله قد تم ابتداعه كنقيض للحياة - ففيه يتلخص ضمن وحدة مرعبة كل ما هو مسيء ومسموم ومفتر وكل كره للحياة»[٣]. «سيختفي آخر إله مع آخر إنسان، وسيختفي معه الخوف والذعر والقلق وكل تلك الآلات المنتجة للآلهة: الرعب في مواجهة العدم، وعدم القدرة على تمثل الموت كمسار طبيعي وحتمي يجب التعايش معه. وحده الذكاء يمكنه أن يحدث تأثيرات

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩.
(٢) وهم الإله، مصدر سابق، الصفحة ٦.
(٣) نفي اللاهوت، مصدر سابق، الصفحة ٥.

في مواجهة الموت، بل وكذلك الإنكار، وغياب المعنى خارج المعنى المعطى، واللامعقول القبلي؛ فهذه هي باقة أصول فكرة الألوهية. إن موت الإله يفترض تطويع العدم وإيلافه، لكننا ما نزال بعيدين بسنوات ضوئية عن هذا التقدم الأنطولوجي الوجودي»[١].

إن أقصى تضمين يمكن أن يلحق صورة الله بالنحو الذي يلبي طموح الملحد، هو ذلك التضمين الذي يضفي العشوائية على مفهوم الإله عبر التركيز على البعد الشخصي البحت في قضية الألوهية برمتها. والغرض هو تبيّن الإله الذي لا يعمل بصفة قانونية؛ الأمر الذي يتصادم مع نظام الكون القائم على السننية والقانونية.

بهذه الصورة القاتمة والمشبعة بمسحة سلبية تشاؤمية، يرمي الملحد كل ثقله في هذا العالم. رصيده في التأسيس هو القائل وليس القول، هو الادعاء وليس المنطق، هو روح التآمر والنوايا الباطنة وليس النقد الموضوعي، ثم هو تقديس الحياة وليس منبعها، أحادية العالم وليس تنوعه... الشيء الوحيد الذي لن نجده في التدوينات الإلحادية هو: ماذا يقول الدين عن نفسه وعن الله؟ وفي السياق لا بأس بالإكثار من الاستشهاد بشذرات من أقاويل الفلاسفة ورموزهم الشعرية كأيقونات جالبة للحظ.

صورة الدين

من الناحية النظرية، سيقول دوكنز انسجامًا مع نظرته المادية لمسار الكون: «ليس هناك من شيء معين بذاته والذي هو أصل لكل شيء آخر»[٢]. ولكن من الناحية العملية، لن ينجح في إخفاء التأثير الذي يملي على الملحدين اعتقادهم بأن الدين هو الأصل في كل الشرور.

تصب مفاهيم العالم والروح والنفس واشتقاقاتها الدينية في دائرة التصور السلبي للدين كما تجلت في نص نيتشه الذي يحلو لأونفري التأسيس عليه: «وأما مفهوم العالم الآخر والعالم الحق فلم يتم ابتكاره إلا من أجل التقليل من قيمة العالم الوحيد الذي يوجد حقًا ـ وذلك حتى لا يبقى لواقعنا الأرضي أي هدف ولا أي معنى ولا أية مهمة! أما مفهوم الروح والنفس وبنهاية الأمر مفهوم الروح الخالدة فلم يُبتدَع إلا من أجل احتقار الجسد وجعله مريضًا ـ أي مقدسًا ـ ومن أجل حمل أفظع لامبالاة تجاه كل ما يستحق الحياة ـ من مسائل الطعام والسكن والنظام

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.

(٢) وهم الإله، مصدر سابق، الصفحة ٤.

الفكري والرعاية التي يجب منحها للمرضى والنظافة والجو القائم. فبدلًا عن الصحة يتم تقديم خلاص الروح - وأعني بذلك حمقًا دائريًا يبدأ من تشنجات التوبة والندامة وينتهي بهيستيريا التكفير! كما أن مفهوم المعصية بالتزامن قد ابتُدع مع أداة التعذيب التي تكملها: أي مفهوم حرية الإرادة الإنسانية، وذلك بهدف التشويش على الغرائز وبناء الحذر منها كطبيعة ثانية»[1].

وليس من طبيعة البحث الخوض الفلسفي في الأفكار والاستشهادات بمقدار ما يعنينا هنا كيف تنعكس صورة الدين في نفسية الملحد من خلال النص الذي أنتجه أو استشهد به.

وسوف يتعقب أونفري صورة الدين تحت مظلة نيتشه، وكما تجلت في التجارب الشخصية للمتدينين البسطاء، وقد بدا واضحًا من خلال نصه أن بساطة الصحراء ونقائها الأزلي، انعكست لديه فقرًا حضاريًا وتخلفًا ثقافيًا في مقابل الغرور المدني الذي يتآكل الرجل الغربي المتحسس لأنويته وتضخمها حيال كل ما هو آخر: «كان سائقنا عبد الرحمن يطلق سجادة الصلاة فوق التراب إلى الخارج بباحة الدار حيث نقيم [...] هل سيعرف يومًا إذن تلك الملذات؟ أرجو ذلك [...] تمنيتها له بصدق وأنا أحتفظ في داخلي يقينًا أنه يخدع نفسه ويُخدع وأنه للأسف لن يعرف أيا ذلك أبدًا»[2]. في سياق من الدوغمائية المتعجرفة يطلق أونفري الأحكام النهائية حيال إيمان سائقه بالنعيم الأبدي، بل إن أمانيه لن تحتمل أن يشاركه ذلك السائق هذا الرجاء الحار واليقين التام حياله. هذه الدوغمائية الحصرية تضج بها مذكرات الملحدين عمومًا وانطباعاتهم النفسية حيال كل ما هو ديني ومختلف.

ولكن، من أين يستقي أونفري هذا اليقين الجدلي والإيمان المطلق في الموقف من الدين، والذي يبدو أنه سيظل حبيس قضبانه مدى الحياة! تتجلى الظاهرة الدينية بنظر أونفري في تلك الحالة الحضارية التي تنتمي إلى بيئة الصحراء أو بيئة يهوذا والسامرة والتي يمكن أن نستحضرها ثقافيًا وحصريًا حين نتجول بين قبائل الصحراء. ويمثل السائق نموذجًا لظاهرة الإيمان الديني التي يواجهها أونفري. إن ملاحظاته لن تستدعي إلى واجهة المشهد مضامين دينيةً معينة، بل هو غير معني أصلًا بمحاورة الدين نفسه، وإنما يكفيه العمل على صياغة حوار ذاتي بين شخصيتين من بيئتين مختلفتين مستثمرًا للفارق الحضاري والثقافي بينهما. إن شخصية السائق وبيئته البسيطة هي كل ما يملك أونفري من رصيد في الحديث عن الدين. فما الذي حدا به للعودة

(١) نفي اللاهوت، مصدر سابق، الصفحة ٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨.

بمخيلته إلى الوراء وعبر الزمن ليتحدث عن الدين! من الواضح أنه ليس سلفيًا بحيث يعتقد خيرية الزمن الأول لحظة انبثاق الدين، وضرورة العودة إلى الماضي في سياق استشفاف النقاء. وإنما هو ينتمي إلى حضارة قطعت أواصر القربى مع الماضي بحثًا عن الخلاص الحداثي الذي لا شيء يصقله سوى تجدد الزمن والارتماء في حظيرة المستقبل، بحيث تكون حداثة الزمن هي السقف المعياري للحكم على التاريخ وعلى الأفكار، بيد أنه لا بد أن نضيف أن سنة التطور لديه شهدت طفرةً غير مبررة فيما يخص الدين؛ إذ لا تجري سنة التطور بالنسبة للدين كما تجري في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وحده الدين يبقى عالقًا في لحظة معينة من الزمن، أو هكذا يفترض أن يكون في سياق إزاحته عن المشهد الحي، لا لشيء سوى أن خلاف ذلك لا ينسجم مع إرادة الإلحاد.

هكذا وببساطة شديدة، يختزل أونفري الدين إلى مجرد انعكاس مناخي في محاولة تقصي المسار التأويلي للدين عبر الإحالة إلى أسطوريات الفكر الشعبي: «وذهب بي التفكير إلى كل تلك الأمكنة حيث الشمس تحرق الرؤوس وتجفف الأبدان وتعطش الأرواح وتولد الرغبة بالواحات واشتهاء الجنان، حيث يسيل الماء البارد الصافي بكثرة وحيث الجو لطيف ومعطر ومداعب وحيث الطعام والشراب وفيران، فبدت لي هذه العوالم الخلفية، فجأةً، عوالم موازية ابتكرها أناس تعبوا وأنهكوا وجفوا بفعل رحلاتهم المتكررة فوق التلال وعلى الطرقات الكثيرة الحصى والشديدة الإحماء. إن العقيدة التوحيدية تخرج من بين الرمال»[1].

يفصح النص عن خلفية التأثير البيئي والذي يملي على أونفري مجمل عملياته الإدراكية عن الدين. ويخضع التأثير البيئي إلى نشاط مزدوج؛ يقوم في جانب منه على تضخيم جانب محدد هو الجانب الذي يميل لا شعوريًا إلى إبرازه دون غيره. ويمكن في الجانب الآخر إغفال بقية ما يحيط بالمشهد من إطار عام، وتعتيمه؛ بافتراض أن نظام التمثيل العقلي سوف يعمل على تغطية تلك الحواشي والهوامش بمنطق التوقعات الذي يقدم لنا الصورة المنطقية للواقع وفقًا لما نتوقعه في ذلك الحقل البيئي الخاص والذي يتم تضخيمه لا شعوريًا وفقًا لميولنا الكامنة.

وبطبيعة الحال، سوف يحتكم التمثيل العقلي إلى توقعات محددة سابقة على أي معطيات يمكن أن يزودنا بها الواقع الموضوعي. وعلى هذا الأساس، سوف يبني أونفري خرائطه المعرفية من خلال نماذج تنفع في تأدية الغرض، ولكن بعد تجريدها وتضخيم ما يتناسب منها مع ميوله،

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ٧ و٨.

والتي يزرعها لا شعوريًا في وسط خارطته. مهما يكن، إن الخريطة المعرفية تمثل العالم كما يعتقد أونفري أنه كذلك؛ مع أنها مختلفة عن الواقع. وأونفري هنا كما لو أنه مثقل بأعباء المدنية ووعي الحداثة في مقابل بساطة الصحراء القاحلة والتي تعيده عبر الخيال إلى سوالف القرون السحيقة. وتقضي حداثته هذه أن يجتنب أي صياغة يمكن أن تتضمن على قيمة علمية في النسق المنطقي ليست مألوفةً لدى الجمهور، كل ما يمكن في هذا المجال هو تسجيل مذكرات عن انطباعاته النفسية مترصدًا أن يتلقفها قارئ ما بنفس ذلك التأثير وتلك البساطة والتلقائية وحتى إلى درجة السذاجة.

وبتأثير من الانطباع النفسي هذا، سوف يعمل أونفري على إقصاء كل ما يمكن أن يتدخل في تشكيل الظاهرة من طبقات اجتماعية ونفسية وتاريخية وسياسية واقتصادية بحيث ترتد السلبية الوحيدة الفاعلة في مجرى الحدث إلى الديني خاصةً. وليس من المنطق أن نتنكر لكل النظريات الاجتماعية وقواعد علم الاجتماع لمجرد أن نظرية ما، أو قاعدة ما، لم تنل إعجابنا. فقد نجد موقفًا سلبيًا من الظاهرة التي تستفاد من معطيات معينة، ولكن أن يكون موقفنا سلبيًا على نحو كلي إزاء أمر له هذا الوجود المتماسك في بنية التاريخ والاجتماع لهو أمر يدعو للريبة تجاه السلامة الصحية لوضع أولئك الملحدين.

على أن الضرورة تستدعي دراسة الوضع المنطقي للإلحاد ومن زاوية معرفية بحتة، أي تلك المعرفة التي تتخذ أبعادًا متنوعةً ومتداخلةً في مدارك الإنسان؛ إن الطفل الذي يتآلف مع المحسوسات بسهولة في بداية أمره، سوف يشرع بالصراخ حين تغيب والدته عن أنظاره بحيث يصعب إقناعه بوجودها في الغرفة المجاورة، وسوف يستمر على هذا المنوال بانتظار أن تنمو لديه ملكة الخيال. وقد يفسر ذلك جانبًا من صراخ الملحدين.

إلا أن الجانب الأهم يتجلى في مرحلة تعاطي الإنسان مع المعاني. فهو يتآلف بدءًا مع المعاني الجزئية التي لا يسعه إدراكها إلا بمعونة من الحس، إنه يتصور مفهوم الزمن بصورة دائرة حسية ذات نسب معينة تدل على السنين والشهور والأيام. هذه الصورة تصطنعها الواهمة، قبل أن يقوم العقل لاحقًا بتجريد المفهوم عما شابه من صور حسية، ومن ثم يدركه في صقع المعنى ذاته. يتضح الأمر أكثر حين يتعلق الأمر بكيفية إدراك الموجودات التي لها تجرد تام عن الحس. وقد يتقاعس العقل عن القيام بدوره في نزع الصور الحسية التي أضفاها الوهم على المعاني، بحيث يؤدي ذلك إلى ظهور إلحاديات واهمة بفعل طغيان العقل الهابط. وهو ما يحول دون أن يتجاوز الفكر الإلحادي في التعبير عن المعنى حدود الوهم؛ إذ يصر على ربط المعنى بالبيئة الحسية، بفعل التأثير الثقافي الذي يعطي للحسي أولويةً مطلقةً على العقلي.

في حين نجد أن المعنى يمتلك مساحةً لا نهائيةً من قابلية التطبيق على الصور الحسية، وهذه القابلية المفتوحة هي في أساس ما يشكل الخصوصية البارزة للمعنى، وهي التي تجعله جاهزًا للاستخدام وفق مديات غير منظورة من الصور الحسية المتماهية. وكما أن الصورة قابلة للانزياح صعودًا في المجال الخيالي، حيث يتحرر المشهد من خصوصياته الشكلية، ويخضع بالتالي للتحكم والسيطرة، كذلك المعنى، فإنه يقبل الانزياح هبوطًا في المجال الوهمي. وما الوهم سوى معنى، إلا أنه معنى جزئي وعقل هابط. وما يهبط بالمعنى من مستوى العقل إلى مستوى الوهم هو التصاقه الدائم بالصورة الحسية على مستوى الاستحضار، وليس هناك كثير إشكال في تصورنا للمعنى بمعونة من الصورة الحسية، وإنما علينا أن نحرص على امتلاك القدرة على التجريد لاحقًا، كي لا نغرِق المعاني كليًا في بحر الصور، أو يتحلل حبر المعنى إلى مجرد لون وصبغة شكلية لا غير. وحين تتغلب صور الأشياء على المعاني، سوف ينتابنا توجس إزاء ذلك الذي يتميز بالتجرد التام، وقد نستحضر شيئًا آخر كالإله الشخصي بزعم أنه هو الإله، وسوف نحسب ما ليس بعلة علةً، وسوف نسقط في وحل المغالطة والسفسطة. هذا ما يسوق إليه الذوق المنطقي في تصوير وهم إنكار الإله والذي يتسبب عادةً بآفة الإلحاد.

وفي الواقع، ينطلق الإلحاد القديم في البحث من الذات الإلهية نفسها. ويتحول الإله إلى صورة محسوسة قابعة في الوهم البشري، وتتم المعالجة التقليدية لهذه الإشكالية بتكثيف الضوء على منطق الوهميات، وتحليلها واستثمارها على النحو الذي تبدو عليه في باب القياس المغالطي.

وعلى هذا الأساس، لو طرحنا سؤال الله على المخلوقات، لربما تزعم السمكة بأنه رب الماء، أو يظن الطائر أن خالقه هو رب الهواء، وكذا النملة تظن أن لربها ذؤابتان... أما الفيزيائي الذي لا يرى للإرادة الحرة وجودًا في منظومته الفيزيائية فسوف يظن أن خالقه هو الإله المتماهي حصريًا مع قانون العالم... وليس يفترض بنا أن نثبت وجود الله من خلال إيمان الرجل الفيزيائي الخاص، أو ننفيه من خلال عدم إيمانه الخاص، بل أقصى ما يمكن لنا هو أن نتوقع التصور الكامن في إيمان كل موجود عن الله إذا ما فهمنا المعادلة التي تهيمن على واقع ذلك الموجود، كأن نبحث عن الإيمان القانوني الذي يعيشه الفيزيائي، بوصفه ذلك الإيمان العميق بحتمية نظام الطبيعة، والذي يستبعد الإرادة النافذة والحرة من مجال العلل المادية، ولا يقر إلا بإله يتماثل مع القانون الفيزيائي، حتى ولو كان ذلك الإيمان في تعارض مع ضرورات الإيمان الذي تقتضيه سائر المخلوقات. ما يهم هو أنه لن يتعارض حكمًا مع الإله الكلي الذي يتجاوز الأشكال المختلفة للإيمان البشري، حتى ولو زعم خلاف ذلك.

فالجميع يقع في الطريق إلى الله شاء أم أبى، ولكن من طرق مختلفة. ذلك أن ما يتمثل في وهم الإنسان عن الإله بالنحو الذي يجعل له محدوديةً يتم إسقاطه على الإله الواقعي صاحب الوجود المطلق. وكل الآلهة الموهومة تقبل السلب الحقيقي باستثناء الإله المطلق، فهو لا يقبل السلب إلا على أرضية أوهامنا فقط. وعلى هذا الأساس يستطيع الفيزيائي أن ينفي عن الموجودات الأخرى إيمانها الخاص بها، ولكن ذلك لن يشكل ذريعةً كافيةً لتبرير الإلحاد على مستوى أصل الإيمان وقاعدته الدينية. فإن صورة الدين قابلة للنفي والإثبات في بعدها البشري فقط، وليس في بعدها الغيبي والإيماني. وهذا ما يفسر كيف أن الإلحاد ينشط أكثر على مستوى الظواهر الدينية السطحية ولا يمس جوهر الإيمان الديني بالذات.

أما الإلحاد الجديد، فهو ينصرف عن البحث في الذات الإلهية، وينطلق من واقع افتراضي جدلي يتم التعامل معه على ضوء منطق المسلمات وتحليلها إلى مصادرات أو أصول موضوعة، واستثمارها على النحو الذي تبدو عليه في باب القياس الجدلي والقياس الشعري. وفي مطلق الأحوال، لا بد من إيلاء باب الجدل والشعر والمغالطة أولويةً قصوى على باب البرهان، كشرط جوهري في قيامة الإلحاد وانتشاره.

ومع ذلك، كان على الإلحاد أن ينتظر لأكثر من ألف سنة على موت أرسطو، لكي يعيد المحاولة من جديد؛ متسكعًا هذه المرة في استنتاجاته الجامحة على عتبة فلسفة العلم والفيزياء التجريبية. وفي أغلب الظن، سوف نراقب ولادة المشهد الإلحادي بنحو مكثف كما لو أننا فعلًا على حلبة عالم افتراضي، في مشهدية تقوم على التنويع في الصور والتكثيف في الأصباغ والألوان والأشكال الإيحائية المختلفة والبدائل الاحتمالية المتعددة، فقد أتاح عصر التقنية التناول الواسع في مجال الخيال والحس والجامح إلى حدود الوهم، ولكن ليس إلى حدود المعنى الفلسفي الكلي. ولهذا السبب نفسه، لن تسمح لنا افتراضيات العصر إلا بأن نختم فصول الرؤية بمشهد ولادة جنين الإلحاد ميتًا.

مهما يكن، فالإلحاد ليس معنيًا بالدين كما يقدم نفسه، أو حتى بالبناءات الدينية التي شيدها أتباع الدين، وإنما هو معني بتظهير المفارقات الشكلية التي تقوم على تبجيل العلم بغية تزييف الدين. ولذلك، تقضي الواقعية النقدية أن لا نسهب كثيرًا في مراجعة تحديدات الإلحاديين للدين، والتي تم صياغتها في سياق الاستثمار الآني، علها تضفي على بحثهم مزيدًا من المصداقية، سيما وأنها صيغت بالنحو الذي يسهل النيل منها وفق المآلات المرصودة.

الطبيعة والنظام

يتوكأ القول الإلحادي على الدوام على فكرة الفاعل الطبيعي (كيفية عمل النظام والسبب المباشر)، هذا الفاعل الذي يمكن تصويره بحسب الفلسفة التقليدية على أنه الصورة النوعية الكامنة في الجسم، وذلك قبل أن تفصح الفيزياء الحديثة عن قانون الحركة الذاتية للمادة، متناغمةً في ذلك مع النظرية الفلسفية عن الحركة الجوهرية. يمكننا الاستناد إذن إلى قانون الذاتية، وأن النظام الكامن في الأشياء ذاتي، ومهما يكن، فالسؤال يرتبط بتفسير كيفية عمل النظام نفسه، وليس بأصل وجوده.

تعرّف الطبيعة بأنها هي ذلك الواقع المادي الذي لم تتدخل فيه الفاعلية الإنسانية، ويخضع لقوانين تكتفي بذاتها وتتكرر باستمرار. وقد انصرف العلم التجريبي المعاصر عن التفكير في أسباب الظاهرة الطبيعية وغاياتها، إلى التأمل في كيفية تطورها وسيرورتها، بافتراض أن أي انتظام تطوري هو باقتضاء من الطبيعة ذاتها، والطبيعة تتكشف لنا عبر الانتظام العام، وعبر الإمكانيات الكامنة فيها، ولهذا ينبغي أن ننحي عن طريق عقولنا شبح العصا السحرية في تفسير الكون، وأن نطرد أسطورة الجن الخفي الكامن في الأشياء.

في الواقع، إن فهم الطبيعة ونظامها بالمعنى التجريبي لا يمكن أن يكون مبررًا للإلحاد، كما أن عدم فهمها ليس مبررًا له. ويتضح ذلك بالتأمل في المثال التالي: لو أن شخصا يشاهد لأول مرة سيارةً تسير بسرعة معينة في اتجاه ما. سوف يتساءل: من الذي صنع هذا الشيء؟ كيف يسير ويتحرك؟ ولماذا صنع هذا الشيء بالكيفية التي هو عليها؟ يتعلق السؤال الأول بالوجود، والثاني بالنظام، فيما يتعلق السؤال الثالث بالغائية.

ينهمك الإلحاد الجديد في محاولة الإجابة عن سؤال النظام (كيف يسير هذا الشيء ويتحرك؟)، ويسعى لإعطاء إجابة عن سائر الأسئلة من خلال سؤال النظام نفسه. وهو من خلال تفسير كيفية حركة السيارة وانتظام مسيرها سوف ينتهي للقول بأن هناك عجلات ومكبح ومقود وسائق... وقد يتوقف كثيرًا عند السائق بوصفه كائنًا بيولوجيًا يجيد قيادة السيارة، ومن هذا المنطلق، سوف يصادر على سؤال الوجود: لماذا يجب أن نفترض وجود سائق آخر خفي يختبئ في المقعد الخلفي ويوجه أوامره للسائق العلني؟ ألا يكفي وجود هذا السائق نفسه؟ من هذه الخلفية، يتساءل الملحد عن الضرورة التي تدعو المتدين لافتراض وجود جنيات خلف جمال الحديقة؟ ألا يكفينا جمال الطبيعة نفسه؟

إن وجود السائق البيولوجي - من وجهة نظر الديني - كاف لتفسير انتظام السير والكيفية

التي تعمل بها السيارة، ولا نحتاج لافتراض سائق آخر خفي لتفسير الفاعل الطبيعي. إلا أن سؤال الوجود يرتبط بحيثية أخرى، ليست هي حيثية النظام بخصوصه وبمعزل عن الوجود. ثم إنه ليس هناك ثلاث أسئلة تتعلق بموضوعات يمكن التفكيك بينها بالفعل، بل إن سؤال الوجود يتضمن ذاتيًا على سؤال النظام والغائية؛ ذلك أن النظام والغائية مجعولان بنفس جعل الوجود. وقد تكفلت نظرية الحركة الجوهرية ببيان عدم إمكان التفكيك بينها فلسفيًا.

وعليه، معنى سؤال الوجود لا يقتصر على جانب من الجوانب الثلاثة التي تتعلق بظاهرة النظام، وإنما تشملها جميعًا، ذلك أن سؤال: من الذي أوجد السيارة؟ يتضمن سؤال: من الذي أوجد نظام السيارة بهذه الكيفية؟ ويتضمن أيضا سؤال: من الذي أوجد هذا النمط الغائي لهذه السيارة؟ إن سؤال الوجود سؤال عام بطبيعته، ولا يصح في إطار السؤال الوجودي أن نفكك بين الظاهرة وحيثياتها. إن الأشياء جعلت على هذه الكيفية المنتظمة بنحو الجعل البسيط بالتعبير الفلسفي وليس بنحو الجعل التأليفي المركب. من هنا صح الاستدلال على الوجود بالنظام والغائية؛ فإن ذاتية النظام لا تلغي كونه معلولًا وجوديًا؛ بل تجعل منه ظاهرةً منتظمةً ذاتيًا، وتجعل الحاجة إلى تفسير هذا الانتظام الذاتي أكثر ضرورةً وإلحاحًا.

إن السائق البيولوجي هو جزء من ظاهرة النظام، وهو يعمل بمقتضى النظام وليس منتجًا له. هو ينتمي ذاتيًا إلى شبكة النظام العام على مستوى الفعل، وأما على مستوى الفاعل؛ فهو فاعل إعدادي لا إيجادي. ولا ينبغي أن نفترض وجود العلة الحقيقية والموجدة للنظام إلى جانب العلل الطبيعية للنظام، وإلا سوف تخضع هذه العلة لنفس شبكة النظام. إن العلة الموجدة هي روح النظام وعقله الكلي وهي تعمل فوق النظام فوقيةَ إحاطةٍ وقيوميةٍ وليس فوقيةَ مباينةٍ وافتراق.

ولو تجاوزنا هذه الرؤية التي تنعت بالميتافيزيقية والتي لا ترضي الملحد بطبيعة الحال، وأخذنا بالنظرة الوضعية التي تذهب إلى التفكيك بين الوجود والنظام والغائية، أي التفكيك بين الظاهرة وعللها الفاعلية والغائية، فهل من الصحيح استنتاج نفي الألوهة بالاستناد إلى النظام نفسه!

إنه وبناءً على التفكيك بين الوجود والنظام، لن يصح الاستدلال على الوجود بالنظام، كما لن يصح الاستدلال على نفيه به. فقد تخبرنا الطبيعة أن النطفة تخضع لسيرورة منتظمة، وأنها تحتاج في سيرورتها إلى أن تصبح شيئًا آخر أكمل مما هي عليه بالفعل، ولكنها لا تخبرنا شيئًا عن مصدر إشباع هذه الحاجة، فقط هي تكشف لنا عن هذه السيرورة بوصفها حاجةً تعتمل في عمق الطبيعة أينما وجدت. ولذلك لا يتضمن النظام وليس من شأنه أن يتضمن نفي العلة الفاعلية.

ذلك أنه وبناءً على التفكيك، لا يمكن الإجابة عن سؤال الوجود من داخل سؤال النظام؛ بل إن التفسير المادي قاصر بطبيعته عن تغطية المعنى الوجودي للأشياء؛ أقصى ما يمكن هو أن يستتبع علة الانتظام وجوديًا لا ماهويًا، أي أنه يستدعي أصل وجود العلة، وليس له دخالة بتعيين نوع هذه العلة وتشخيص ماهيتها[1]. وهنا تتكشف إحدى مغالطات الإلحاد؛ ذلك أنه ليس للنظام أن يفصح عن خصوصية الفاعل الإلهي، وما إذا كان يعمل بطريقة قانونية أو بطريقة شخصية غير قانونية؛ لا نفيًا ولا إثباتًا.

وكما أن النظام لا يفسر علته الفاعلية بناءً على التفكيك، كذلك ليس له تفسير علته الغائية. وليس أمام الإلحاد إلا أن يتوقف عند حدود معطيات العلم في تفسيره لآلية عمل النظام. ذلك العلم الذي يخبرنا عن وجود هدفية منتظمة في الطبيعة، وعن مصفوفة متباينة من الميكانيزمات لدى العديد من الحيوانات والتي تؤدي إلى ظهور بعض المهارات الفعالة. وعن السلاحف البحرية الخضراء والتي تعوم من البرازيل إلى جزيرة اسكنسون (في شمال الأطلسي) لتضع البيض، وتحدد موضع بقعة من الأرض مقدارها ١/٥ ميل بشكل صحيح بعد عبور ١٥٠٠ ميل في المحيط[2]. يخبرنا العلم عن بعض التفاصيل المذهلة في نظام العالم، ولكنه لا يستطيع أن يتوغل أكثر وأبعد من نظام عمل الأشياء، أي عن ذلك الذي يجعل هذا العالم يسير بهذا النحو المحدد والهادف والغائي.

إلا أنه لن يكفي النظام ذاته، وبما فيه من أسباب مادية بحتة، لتفسير وجود النظام الطبيعي، يقول الشهيد مطهري: «القرآن يفصح ـ مضافًا إلى وجود النظم الدقيق في الأشياء ـ عن وجود قوة هداية فيها. وأن ضروب الهداية الموجودة في الأشياء وعلى الأخص الكائنات الحية لا يكفي فيها ما تنطوي عليه من نظم داخلي وآلي لتحقق مثل هذه الهداية، بل إن الله تعالى لم يخلق شيئًا عاريًا من الهداية: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾، كل شيء قد زوّد بما يحتاج إليه مما هو لازم له، ثم هدي. وليس هناك أي موجود يهمل في أي مرتبة يحتاج فيها إلى الهداية. وكذلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾، ذكرت الخلقة وتسوية بنية الشيء وتكميلها وتعديلها بشكل منفصل، ثم ذكرت الهداية بشكل منفصل أيضًا، وإلى أصل الغائية يشير قوله تعالى ﴿وَلِكُلٍّ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾، فلكل شيء في الوجود غاية تجره من الأمام،

(١) لاحظ الفرق بين الحدسيات والتجريبات: محمد رضا المظفر، **المنطق** (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ٣، ٢٠٠٦م)، الصفحة ٢٨٨.

(٢) راجع: فرانسيس ت. ماك أندرو، **علم النفس البيئي**، ترجمة عبد اللطيف محمد خليفة وجمعة سيد يوسف (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، الطبعة ١، ١٩٩٨م)، الصفحة ٧٠؛ وحول الخرائط المعرفية، الصفحة ٨٥.

وليس أن الأشياء تجر من الخلف فحسب، وهو ما تضطلع به العلل المادية، بل تجر من الأمام أيضًا، لأن لها قوة جذب من الأمام تطوي من خلالها الطريق صوب كمالها المرتقب. وخلافًا لما يعتقده داروين وكثير من المعاصرين، لا يكفي مجموع الشروط المادية لكي يبلغ الكائن الحي النقطة التي ينبغي له أن يصلها، بل هو يهدى ويوجه من قبل مجموع هذه العلل والشروط معًا. على ضوء هذا الأصل العام للهداية الذي يطرحه القرآن، نستنتج أنه إذا ما كنا نحن البشر بحاجة إلى هداية، وكانت هذه الهداية قد ثبت إمكانها، فليس هناك قصور ولا منع ولا بخل من الله، وبذلك سيوجد هذا الشيء حتمًا»[1].

تكمن عظمة الكون بنظر الديني في أن النظام والهدفية هما من طبيعة هذا الكون، وليسا من إملاءات العصا السحرية التي لا أثر لها إلا في بعض العقول الكرتونية. وتكمن عظمة الخالق في أن نظام الخلقة قائم على الغائية المبثوثة بنحو ذاتي في نظام هذا العالم.

مهما يكن، لن نعثر على الله في الطبيعة، ولا معنى للقول بأن هناك إله طبيعي أو فيزيائي بالمعنى الحصري للكلمة. إن الله لا يتجسد بنفسه، وهنا تكمن مشكلة الفكر الغربي الباحث عن الله بوصفه الفاعل الطبيعي منذ أرسطو وإلى اللاحقين المتأخرين أمثال لابلاس وهاوكنج. وعلى امتداد هذا الفكر تم تطعيم النظرة إلى الله على مستوى الفاعلية الكونية بغائلة المادية، سيما مع فلسفة العلم والتجريب في مراحله المتأخرة، فلم يكن الله ليتمثل في الفكر الغربي على مستوى الفاعلية إلا بوصفه تجسدًا له امتداد وجهة بحسب لوازم القول، ولأن الطبيعة الإلهية ليست محايثةً للطبيعة المادية، فلا بد من نفي الألوهة وتغييبها عن دائرة الفاعلية الكونية.

في المقلب الآخر، سوف يتنبه الدينيون مع ابن سينا إلى الفرق بين الفاعل الإيجادي والفاعل الطبيعي. كما سوف يتنبهون مع الفخر الرازي ـ بحسب إشارة أدلى بها المطهري في كتابه **النبوة**[2] ـ إلى الفرق بين النظام والغائية أو الهداية. وهذه التنبيهات لم تكن لتحصل إلا بحكم إيمان هؤلاء بأهمية الوحي كمصدر أساسي من مصادر المعرفة والتي تغذي أفق التجريد العقلي، خلافًا للفكر الغربي المتمادي في مأسسة العقل ضمن بنوده المادية والحسية.

(١) مرتضى مطهري، النبوة، ترجمة جواد علي كسار (بيروت: دار الحوراء)، الصفحتان ١٢٨ و١٢٩.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.

الطبيعة والقانون

مرةً جديدةً، ليس من العدل ان يختار المرء هدفًا سهلًا، من قبيل ما يتمسك به كثير من الملحدين، ولذلك من المجدي أن يتخذ البحث منحًى مختلفًا يدور حول السر الكامن في رغبة الانسان وميله إلى تأليه الذات، بحيث إنه كلما تكشفت له الطبيعة، وبدا له بريق خاطف أو أثرة من علم، انعكس ذلك بحسب نمط ثقافته، طموحًا واعدًا يتجلى في انتفاخ الذات وتقديرها، أو تواضعًا للحقيقة التي تكشف عن نفسها في كل شأن من شؤون الحياة. وقد اختلفت النظرة إلى الطبيعة باختلاف الرؤية التي تحكم نظرتنا إلى الوجود وإلى دور الطبيعة فيه.

ذلك أن الطبيعة موجودة قبل الإنسان، وهي تشكل البيئة الحاضنة لإعداد الإنسان؛ والإنسان بهذا المعنى نتيجة للطبيعة وهي سابقة عليه، من هنا يظهر الإنسان كما لو أنه على صراع معها، وعليه أن يتفوق عليها من خلال الثقافة التي تميز طبيعته البشرية عن سائر الموجودات. هكذا بنيت العلوم الإنسانية الحديثة على مبدأ التفوق الثقافي، حيث يتجاوز الإنسان النظام الثقافي الإلهي ليتجلى في انتصاره على الطبيعة كذات فريدة متميزة ثقافيًا. أما الديني، فلا يبني خصوصيته الثقافية على التغلب على الطبيعة، كيف وهو يفترض أنه في تناغم معها. فالطبيعة مسخرة لخدمته، ولم يتأخر وجود الإنسان عنها إلا ليكون تتويجًا لها، وليمثل علامة تآلف معها واستكمالًا لها وليس وجودًا منافسًا. هنا، تتباين نظرتان حضاريتان بتباين الأطر الثقافية السائدة فيهما؛ تلك الأطر التي تملي على الواقع مسارات مختلفة بحيث تنزع نحو حوار الحضارات أو صراعها.

يتحدد رهان الإنسان التجريبي في غمار خوضه الوجودي من خلال كيفية سيطرته على مقدرات الطبيعة. بينما ينصرف رهان الإنسان الديني عن الخوض في الطبيعة إلى ما فوقها، واستعمارها بغية الاستثمار في نيل النعيم الأبدي. وهكذا يبدو التعارض الثقافي والقيمي في النظر إلى الطبيعة قائمًا في الأساس على تحديد الموقف من الغيب سلبًا وإيجابًا.

ويتجلى الغيب أكثر ما يتجلى في موضوع الإيمان بالإله، ويتم تداول عبارة «الإله الشخصي» في القاموس الإلحادي بكثرة، نظرًا إلى أنها تعبر جيدًا عن الإرادة الحرة التي يعمل الله على أساسها في أي وقت وكيفما يشاء، وعلى أساس هذه الإرادة يتم إدارة الكون. إن الله لا يعمل بنحو قانوني، إذ إن إرادة الله لا تخضع لأي حتمية سواء أكانت حتمية القانون أو أي شيء آخر، وإن اللحظة الأولى التي انبثق فيها الكون هي لحظة انتقائية وليست لحظةً حتميةً قانونية، هذا هو مفاد قضية الإله الشخصي.

يفترض بالإله الشخصي أن يتعامل مع مخلوقاته انطلاقًا من كونه يمتلك القدرة على التدخل في مسار حياتهم بنحو شخصي، إنه يستطيع أن يحول دون أن تلحق الهزة الأرضية ضررًا بالأبرياء، كما يستطيع أن يردع المجرم عن إجرامه، وأن يمنع الحروب ويحول دون تحقيق أصحاب النوايا الشريرة مقاصدهم... وإذا أراد أن يفعل ذلك فإنه يفعله بطريقة شخصية.

بل نجد أن الفكرة السائدة عن الإله في عقول المؤمنين هي نفسها فكرة الإله الشخصي، يتضح ذلك في أدعيتهم الحارة، وفي رجاء تحقيق أمانيهم الشخصية، وقد يتجلى لهم في النصوص الدينية بصفته إلهًا شخصيًا، يصيبه الرضا والغضب حيال الأحداث الشخصية، ويتدخل في الحرب لصالح المؤمنين بأن يمدهم بالملائكة، ويجعل المؤمنين في عيون الأعداء أضعاف ما هم عليه من العدد... فالإله وفق القاموس الديني هو صاحب القدرة المطلقة، والذي يفعل ما يريد، وله الحرية المطلقة في أن يفعل ما يشاء.

والمقصود بالقانون هنا الجانب التكويني منه لا التشريعي. وهو يعني نظام الطبيعة والخلقة. وفي هذا المجال، يستند الفكر الديني إلى قانون الحاجة والذي يفترض أن الأشياء متى ما استعدت للوجود وتهيأت، فإنها سوف تعطى الوجود قطعًا. وإذا لم تكن هناك حاجة فإن الموجود لا يبقى في إطار نظام الخلقة والتكوين، تمامًا مثل الإصبع الإضافي الذي تلغيه الطبيعة. إن وجود أمر لا حاجة به، ولا يتلازم مع بقية الأمور، يحتم على نظام التكوين أن يلغيه ويحذفه[1].

في المقابل، يكشف انتظام الطبيعة بنظر الملحد عن هيمنة القانون على نظام الخلقة. وهو يستشهد بنظرية التطور وغيرها من نظريات علمية دلت على انتظام العالم ضمن سيرورة تطورية متناغمة من شأنها أن تدفع أي احتمال بوجود الآلهة التي تتحكم بالكون على نحو الإرادة الجزافية والدفعية.

وقد يحتاج الكون إلى إرادة فاعلة ناشطة وحرة فيما لو كان الكون يخضع لإرادة غير قانونية، وحيث إن الأمر ليس كذلك، بدليل أن الكون خاضع لقوانين دقيقة كما تخبرنا النظريات العلمية، إذًا، تواجه فرضية الإله الشخصي تضاريًا وجوديًا على مستوى تفسير الكون.

هل يخضع الغيب لمزاجية خاصة لا ضوابط لها؟ وماذا تعني المشيئة الإلهية؟ ألا يفترض

(1) المصدر نفسه، الصفحات ٧٣ إلى ٧٥.

أن أي قانون أو سننية تتماشى معها الإرادة الإلهية سوف يترتب عليها خضوع الإرادة والمشيئة لذلك القانون؟ من المعلوم أن الدينيين يرفضون أي إملاء خارجي قد يفرض على الطبيعة الإلهية.

ومع ذلك، نلحظ بوضوح أن الكون يسير وفق سننية محددة وقانون صارم وانتظام خاص... هذا ما تخبرنا به نظريات العلم من التطورية وغيرها، فيما يبدو أنه لا شيء يأتي من العدم بكلمة كن. بل إن الأديان نفسها استدلت بوجود النظام الكوني على وجود الله تعالى، واستفاد الدينيون من العلم في توكيد مقولاتهم الإيمانية من خلال القول بهدفية الكون ونفي العبثية عن الطبيعة.

إذًا، كيف تتماشى هذه القانونية مع حرية الإرادة الإلهية؟ إحدى الإجابات الأكثر منطقيةً بنظر الملحدين ضرورة التفكيك بين الألوهية ومسار الكون، حيث تسمح هذه الفكرة بعزل الله عن الواقع.

وقد تساءل الدينيون مبكرًا حول ما إذا كان بالإمكان أن يترك الله الشيء الذي يفعله أو بالعكس. ووضَعهم هذا السؤال على حافة الإرادة الإلهية الحرة، والقدرة التي تعمل في الاتجاهات المختلفة بنحو متكافئ. إن المقدور يترجح على أساس الإرادة الإلهية الحرة، ولا يوجد قانون يلغي هذه القدرة أو يحدها، الأمر الذي يستدعي ضرورة تفسير الانتظام الواقع في عالم الخلقة بما لا يلحق ضررًا بإطلاق القدرة الإلهية.

في هذا السياق، وجدت رؤًى ونظريات تسعى لتفسير هذا التماسك الكوني، ويقوم بعضها على أساس قانون العادة؛ إن عادة الله جرت على النحو الذي تتجلى فيه انتظامًا وقانونًا في الطبيعة.

فكما أنه في المجال البشري، يصنف السلوك الإنساني أنثروبولوجيًا إلى صنفين، أحدهما هو السلوك بمقتضى الطبيعة، والآخر هو السلوك بمقتضى الثقافة؛ فما هو ثابت في السلوك ويتسم بالعمومية فهو ينتمي إلى الطبيعة الإنسانية، وأما ما يشكل قاعدةً للسلوك داخل المجتمع من عادات وتقاليد، مما هو نسبي ومتغير من جماعة بشرية إلى أخرى، فهو ينتمي إلى مجال الثقافة. على هذا النسق، يمكن أن يتنوع السلوك الإلهي أيضًا إلى سلوك بمقتضى الطبيعة الإلهية، وهو سلوك عام يتم التعبير عنه بالعادة، وإلى سلوك خاص يعبر عن إرادة الله الخاصة.

أثارت هذه الصياغة المبنية على العادة الإلهية تحديات داخلية لجهة طبيعة الأعمال التي تصدر عن الله تعالى، هل جرت عادة الله فعلًا على إحراق الورقة كلما تم تعريضها لحرارة النار

المرتفعة؟ ما معنى أن تكون لله عادة؟ وما هو منشؤها؟ وهل يمكن في ظل القول بالعادة الإلهية الاحتفاظ بالخيارات الإلهية بما يتناسب مع المشيئة المطلقة. وإذا أمكن لنا الحديث عن ثنائية في السلوك البشري تشطره ما بين طبيعي وثقافي، فهل الأمر كذلك بالنسبة للذات الإلهية، حيث يتنوع السلوك ما بين تلك العادة والتي يعبر عنها بالقانون، وما بين التدخلات الإلهية الخاصة والتي تنبع من لطفه الخاص بعباده.

يتبلور التماسك الكوني لدى فريق آخر من الدينيين بصورة مختلفة؛ ذلك أن الله تعالى قادر على كل شيء، ولكنه لا يفعل إلا ما يريد، ولا يريد إلا ما هو مقتضى الحكمة والمصلحة والانتظام العام للبشر والكافل لمنافعهم الكلية، فالفعل الإلهي منضبط ومنتظم وفق آلية ما هو حسن وقبيح، فهو يفعل الحسن دائمًا بمشيئته، ويدع القبيح دائمًا بمشيئته.

ولكن، هل يمكن للمصالح النوعية أن تتحكم في أفعال الله تعالى بالنحو الذي يحد من حرية الفعل الإلهي؟ إن وجوب الوجود يأبى أن يخضع لأي تأثير خارجي مهما كان، بما في ذلك توصيف الأفعال بالحسن والقبح والذي هو من الاعتبارات التي لا تصدق في نطاق عالم الوجوب والتجرد أصلًا!

ولأن عالم الإمكان يتضمن معنى الترقب والتراخي، بينما تصور الألوهة لا يقبل المهلة والإهمال وإنما يفترض تلقائيًا الإنجاز والتحقق، من هنا ارتأى الفلاسفة أن يعبروا بنحو مغاير وأكثر انسجامًا مع مقتضى القدرة الإلهية، بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ولا مانع من أن تكون الضرورة حاكمةً على الدوام على أحد طرفي الشرطية فعلًا أو تركًا، بحيث يفعل دائمًا او يترك دائمًا، إلا أن هذه الضرورة تنبع من نفس الإرادة، فالإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، وصدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها.

إن لله تعالى إرادةً تتجلى في نظم الكون على أساس الوسائط، وبذلك يتجلى السلوك الإلهي على أساس قانون السببية، وهو القانون الذي تعلقت به مشيئة مسبب الأسباب وناظمها. ويتجلى القانون وفق هذه الرؤية على أساس الخضوع الكوني لمسار القدرة الإلهية، ذلك أن المسار الكوني يقضي بأن أي شيء اكتملت مقومات وجوده فإنه يوجد، وما لم يتوفر فيه الاستعداد للوجود فلا يتحتم معه أن يوجد. ولهذا، نجد أن وجود الأشياء رهن باستعدادها وتأهلها للوجود، ومتى ما استحقت ان توجد فإن نظام الخلقة يعمل على إيجادها بنحو حتمي.

وفق هذه الرؤية لا يهم إن كان وجود الإنسان قد تم عبر ولادة طبيعية، أو عبر الاستنساخ، طالما أن ما يسمح بوجود الإنسان هو قابلية الوجود، والمتحققة في الحالتين على السواء.

وبحسب تعبير المطهري: «إن مشروع الخلقة مشروع متكامل، وله نظام متسق ومنسجم يحتل فيه كل شيء مكانه، وتتحرك الخلقة في إطار نظام محدد لا يتخلف ولا يمكن تغييره. وإنّ كلّ معدوم في العالم تعود علّة عدم وجوده إلى عدم الإمكان وعدم قابليّته للوجود، فما لم تكن ثمة حاجة للشيء، ولم يكن وجوده متسقًا مع باقي الاحتياجات، فإن ذلك النظام يحذفه ويلغيه من الوجود. وإنّ كلّ ما له قابليّة الوجود فلا بُدّ أن يوجَد، ويكفي في ضرورة وجود الشيء أن يكون وجوده ممكنًا في نظام العالم، بحيث يؤدّي عدم وجوده إلى ظهور فراغ وجوديّ يفضي إلى اضطراب عام. فإذا ما كان لشيءٍ في نظام الوجود إمكان الوجود، وإمكان البقاء، فسيُفاض عليه من قِبَل الله؛ ذلك أنّ الله فاعل تامّ، وفيضه مطلق، ولا معنى لامتناع الفيض من ناحيته»[1].

وعليه، إن انتظام الطبيعة هو تعبير مباشر عن انتظام كلي ينبع من طبيعة الوجود الكلية الكاملة. ويفترض الكمال أن يتناغم كل نشاط وجودي مع كمالات الوجود نفسه، والتي تفصح عن نفسها في الحكمة والإرادة والقدرة والمشيئة. إذًا، هناك انتظام ما في الطبيعة الإلهية بمقتضاه تعمل الطبائع الأخرى ويحفظ التماسك الكوني المنتظم.

من هنا، يتجلى الفعل الإلهي في المسار الكوني وفق انتظام مقصود، اقتضته المشيئة الإلهية. وهذا النهج في الاستدلال يبتني على أساس الكشف عن النظام الكلي للوجود عن طريق معرفة الله؛ وأنه ما دام الله موجودًا فلا سبيل للخلل إلى الوجود. وليس ينبغي أن نفرض على الإله سلوكًا عشوائيًا حرًا بوصفه من لوازم وجوده. بل إن الأديان نفسها تضمنت الإشارة إلى أن الخروج عن المسار القانوني والانتظام العام سوف يتضمن نوعًا من تغييب المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾، فإنّ مَن عرف الله حقّ قدره لا بد أن يلتزم بلوازم هذه المعرفة. فلا إهمال في نظام الخلقة والحاجة.

وبذلك يتضح أن الاستناد إلى نظرية التطور في سياق نزع الصفة القانونية عن الدين والخلق الإلهي، ما هو في واقعه إلا استناد إلى شكل خاص من أشكال النظام في مقابل أشكال أخرى محتملة. وليس هو الشكل القانوني الوحيد الذي يتناقض مع أي رؤية مخالفة لجهة نفي السننية.

بل إن قوة النظرية التطورية لداروين ومشتقاتها على مستوى الرؤية الكونية لا تكمن في تشخيصها لكيفية التطور والذي يفتقد مبرراته المنطقية خارج إطار الحدس العلمي، وإنما تكمن في انسجامها مع الفكر التطوري والتقدمي بعامة، ذلك أن البناء الفكري التطوري قد شيد منذ

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

وقت مبكر من تاريخ الفكر البشري ومع الفلسفات الكلية لاحقًا على أساس هيكلة الموجودات وفق مسار تراتبي يمتد من الجماد إلى النبات فالحيوان ثم الإنسان. وما تحدسه نظرية التطور من قول يكمن في كيفية الربط بين هذه الحلقات، وليس لها تأثير خاص في أصل وجود النظام. بل إن هذه الرؤية إلى النظام تتسع لتشمل حتى الفلسفات الروحية والتي شيدت على أساس التراتبية الطولية بين أشياء هذا العالم بحيث يمكن أن يتخذ الجسم في مسار رقيه وضعيات متصاعدة من الجسم الطبيعي إلى الجسم النفسي فالجسم الروحي. وما يدّعيه الحدس الفلسفي لنظرية الحركة الجوهرية يكمن في كيفية الربط بين هذه الحلقات. بل إن هذا المنحى التطوري مما تنطوي فيه الدلالة على جمالية الخلق، وعلى محورية الإنسان في المنظور الديني بعامة.

وبناءً عليه، يرى الشهيد مطهري أنه على افتراض أن ظواهر الآيات الدينية لم تكن قابلةً للتوجيه والتفسير الملائم، كما نفرض أنه ثبت علميًا أن الإنسان له نسب حيواني مما كان يدعو ـ فرضًا ـ لإنكار الكتب الدينية، ولكن ذلك لا يدعو إلى إنكار الله! فلا ملازمة بين عدم قبول دين معين أو عدم قبول الأديان كلها وبين عدم قبول الله. هناك أناس يؤمنون بالله ولكنهم لا ينتمون إلى أي دين. ولذلك فإن فرض التنافي بين مضامين الكتب الدينية ومبدأ التكامل لا يشكل ذريعةً وعذرًا للاتجاه نحو المادية. ومنشأ الاشتباه هو أن الماديين تصوروا أن فرضية التكامل لا تنسجم مع المسألة الإلهية عقلًا ومنطقًا، سواء كانت منسجمةً مع الدين أم لم تكن، ولهذا، فإذا قبلنا مبدأ التكامل انتفت مسألة الإيمان بالله والحال أن دلالة مبدأ التكامل على وجود غيبي متصرف في أمر العالم لا تقل عن دلالة أي مبدأ آخر[1].

ادعاء العقلانية

قد يشكل الإلحاد لدى البعض قناعةً عقديةً، تملي عليه الانقياد وراءه، مستندًا في ذلك إلى منطق وهمي قاصر عن الدرك العقلي. ومع ذلك، يظل الاستعداد قائمًا لإجراء أي تغيير متى ما توفرت معطيات مناسبة. وغالبًا ما ينشأ الإلحاد من حالة نفسية، وخيار شخصي، كأن يكون دافعه هو الرغبة في التفلت من أي قيد أو شعور بالذنب. في هذه الحالة ترسّخ في النفس أفكار معينة، تدفع بصاحبها إلى التنكر للفكر المخالف بصرف النظر عن المعيار العلمي أو المنطقي

(١) انظر: مرتضى المطهري، **الدوافع نحو المادية**، ترجمة محمد علي التسخيري (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩٤)، الصفحتان ٧٢ و٧٣.

الذي توزن به الأفكار. وعلى هذا الأساس، نواجه في حالة الإلحاد المعاصر أشخاصًا صمموا تفكيرهم على الإلحاد، وبنوا خياراتهم الشخصية على عدم قبول فكرة وجود الخالق.

وعلى الرغم من غلبة الميل النفسي الكامن وراء الخطاب الإلحادي، إلا أنه جرت العادة على أن يُزَف الإلحاد إلينا في صورة تزدهي بالعقلانية، وفي أسلوب شعاري يذكرنا بخطابات المرشحين في الانتخابات المحلية.

وفي الواقع، يصعب الحديث عن العقل والعقلانية في ظرف ملتبس تتضخم فيه المفاهيم لتؤدي دورًا معاكسًا لما ينبغي أن تكون عليه وظيفتها من حيث التحديد والتبيين، من هذا القبيل مصطلح العقلانية والعلمانية ونحوها من مصطلحات حبلى بمضامين فضفاضة، ويستدعي ذلك تدارك الشبهات من خلال تمحيص المفاهيم والتنبه إلى إيحاءات المصطلح المتفلتة.

ونجد في المسار العقدي المنحى السلفي العام وقد تمادى في التشبث بحرفية النص رافضًا لأي نشاط تأويلي عقلاني. خلافًا للمسار الاعتزالي والذي تميز في اشتغالاته العقلانية من خلال توغله وتشبثه بما يشبه حصرية العقل دونما تنبه إلى ما لا يستقل فيه العقل من مدركات؛ كونه يخوض غمار المعرفة إجمالا لا تفصيلًا، ويدرك الحقائق بكليتها على مستوى المبادئ وليس تفصيلًا.

وفي مسار مختلف شكلًا ومضمونًا، نجد ذلك السجال الطويل الذي سجله لنا القرآن الكريم على لسان اليهود وهم يجادلون الأنبياء والأولياء (زكريا، مريم، إلخ)، فقد جوبهت طروحات الروحانية الدينية القائمة على الإعجاز والقدرة الإلهية المطلقة كما نقرأها على لسان أنبياء بني إسرائيل، وذلك من خلال طرح العقلانية التاريخانية التي تشبث بها اليهود في إنكارهم للخرافة الدينية - بنظرهم - ومعاندتهم دعوات الأنبياء.

هذا المسار نفسه، سوف يجد امتداده على الصعيد الإسلامي من خلال بعض التوجهات المستحدثة والتي تتمثل فيها النزعة السلفية المتشددة بقوة، فقد تأثرت هذه التوجهات بشكل أو بآخر بالعقلانية التاريخانية الرافضة لكل أشكال الروحانية الإسلامية من تصوف ونزعات روحية عامة. وأدى انتشار هذا النمط من التدين إلى أن يفقد الدين نبضه الخاص في قلوب المتدينين بهذا النمط الخشبي من الإيمان. إن تقديم صورة مجففة عن الدين على المستوى الروحي ومؤطرة بالعقلانية الوضعية التي تنحي من طريقها كل الأشكال الغيبية سوف يفسر لنا بوضوح تلك الانحرافات التي انتهت بالبعض إلى أن يكونوا خارج دائرة الإيمان.

إزاء هذا التوتر في الإفصاح عن العلاقة ما بين العقل والروح والنص، والذي شهده الحقل

الفكري ـ الديني عمومًا، تسللت تلك البيانات الإلحادية لتصطاد في الماء العكر بنحو انتقائي لا يتجاوز النطاق الدعائي والاستثمار المرحلي الذي يفتقد بطبيعته مستوى النضج والترشيد الفكريين.

وقد أثيرت مسألة العلاقة بين العقل والإيمان والوحي في مبحث النبوة الكلامي، حيث تـم ترسيم المشهد بنحو يقطع غائلة السؤال، وجرى التأكيد مرارًا على دور الوحي وتكافئه مع مقتضيات العقل بنحو لا ينقصه الإثبات؛ لم تطرح النبوة كبديل عن العقل، وإنما بعث الأنبياء لتحرير العقول وحثها على التفكر والتدبر ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]، و﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[2]، وقد عمل الأنبياء على تحطيم الأغلال التي تكبل العقل البشري بعد أن كان الإنسان يعظّم صنائع يده من النار والأرض والحجارة، وأكدوا على المكانة الخاصة التي للإنسان بين المخلوقات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[3].

وفي سبيل إحياء العقل وإيقاظه، وتحطيم الأغلال التي تُحيط به وتأسره، رفض الوحي النبوي حسّ التقليد السائد بين الناس ودعا إلى رفض التبعية العمياء: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[4]، بل إن مراجعة التاريخ بإنصاف تكشف عن حقيقة أن الإسهام الأكبر في تحرير العقل من إسار الطفولة والبلوغ به إلى مرحلة النضج التي تشهدها البشرية المعاصرة إنما يعود لجهود الأنبياء وتوجيهاتهم المبكرة.

ولكن، ليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، فالإنسان يحتاج إلى الإرشاد والعناية من خلال قوة الإيمان أيضًا؛ ذلك أن منطق العقل يملي على الإنسان أن يتبع ما يشخّص أنه منفعته ومصلحته على الدوام. وما لم يكن هناك إيمان بأصول معينة، لن يتجاوز العقل خصلة النفعية، ولن تكون لديه سلطة تنفيذية على تكييف غريزته وإسباغ ضرب من التعالي عليها، بحيث يتنبه إلى مسائل أرفع يستطيع أن يُنظّم مصالحه الاجتماعيّة من خلالها. «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويُذكّروهم منسيَّ نعمته، ويُثيروا لهم دفائن العقول». والأمر في صلاح الإنسان وهدايته كان يرتبط دائمًا في منطق الأديان بقوتين هما: قوة الإيمان وقوة العقل[5].

(١) سورة البقرة، الآية ٢٤٢.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٦٦.
(٣) سورة الإسراء، الآية ٧٠.
(٤) سورة الزخرف، الآية ٢٣.
(٥) انظر: النبوة، مصدر سابق، الصفحات ٧١ ـ ٧٣، والصفحتان ١٠٥ و١٠٦.

إلا أن ما يعيق النشاط العقلي في الثقافة المعاصرة، وتحت مبرر العقلانية نفسها، هو تكبيل العقل الكلي بأغلال المنهج الحسي والتجريبي، وتحديد فعاليته في مستوى هابط لا يتجاوز الإطار المرسوم له مسبقًا. وقد ترتب على ذلك نتائج خطيرة لا أقلها تغييب الغيب من دائرة الشهود، وانحسار العلل عن المسار الوجودي والغائي لهذا العالم، وانكفاء المعنى الذي يفسر أصل انجلاء النظام الكوني ومبرراته الوجودية. وعلى الرغم من التباهي بصفة القانونية والعلمية والعقلانية التي يحلو للملحد أن يسبغها عنوةً على المسار الإلحادي بزعم إضفاء المعنى، أو حتى تجريده، إلا أنه من الملفت عند تصفح الآراء الإلحادية ذلك الجليد الذي يتجمد عنده حبر الموضوعية حين ينتهي الكلام إلى الدين، وتلك العطالة التي تصيب عجلة الحضارة وتحول دون أن تعمل سنن التاريخ والتطور في مسألة الأديان، وتلك الشعريات التي تحيل ادعاءات الملحدين إلى ما يشبه الفقاعة الهائمة والتي لا تقوى على البقاء عند أول لفح عابر. يقول تعالى في محكم تنزيله: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا﴾ فهو غثاء، والغثاء من طبيعته أنه يعلو مؤقتًا ثم يزول، وكذلك هي فورة الباطل حين يعلو في لحظة طارئة من غفلة أهل الحق؛ ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[1].

(١) سورة الرعد، الآية ١٧.